

Das Papstamt

Geschichte und Theologie einer umstrittenen Institution

Matthias Reményi

Prof. Dr. Matthias Reményi lehrt als Juniorprofessor Systematische Theologie am Seminar für Katholische Theologie der FU Berlin.

Zugegeben: Der Titel dieses Beitrags ist vermessen. Denn in einem kurzen Textbeitrag auch nur einen groben Überblick bieten zu wollen über Geschichte und Theologie des Papstamtes ist völlig unmöglich. Ich will mich deshalb auf die folgenden drei Themenkreise beschränken: Die erste Frage bezieht sich darauf, wie sich das Papstamt allmählich in den ersten Jahrhunderten aus den Diensten und Ämtern der noch jungen Urkirche herausgebildet hat. Zentral ist hier die Person des Petrus. Zweitens sind dann einige markante Punkte aus der langen Geschichte dieser Institution zu benennen, in denen sich der theologische Gehalt dieses wohl umstrittensten und faszinierendsten Amtes Schritt für Schritt entwickelt hat. Hier geht es mir um eine doppelte Spannung; der Spannung nämlich zwischen dem theologischen Anspruch und der historischen Wirklichkeit des Papstamtes einerseits und der Spannung zwischen zwei miteinander konkurrierenden Verfassungsideen der Kirche andererseits, dem sog. Papalismus und dem Konziliarismus. Und schließlich soll in einem dritten Schritt die aktuelle Gestalt des Papstamtes zum Gegenstand werden. Ich werfe dazu einen Blick auf die letzten beiden Konzilien und frage auf Basis dieser Konzilstexte nach der heutigen Situation.

1. Die Figur des Petrus und die Anfänge des Papstamtes

Der Petrusdienst im Neuen Testament

Es gibt in der Gründungsphase der Kirche weder einen fest umrissenen Amtsbegriff, noch gibt es eine klare Unterscheidung verschiedener Ämter und Aufgaben in den jungen Gemeinden. All das sind historische Entwicklungen, die erst nach und nach stattfinden und die Jahrhunderte brauchen, ehe sie sich konsolidieren. Schon gar nicht kann man sagen, dass der historische Jesus eben dieses oder jenes Amt in einem wörtlichen Sinn eingesetzt habe. Das gilt nicht nur für das Papstamt, sondern für schlechthin jedes Amt in der Kirche. Wenn es einen verbindenden Überbegriff für all die unterschiedlichen Ämter und Aufgaben der Urgemeinde gibt, so ist es der Dienstbegriff (gr. *diakonia*). Hierunter lässt sich all das zusammenfassen, was hilft, das soziale Miteinander der Urgemeinde zu organisieren. Dieses gegenseitige einander Dienen orientiert sich dabei am Dienst Jesu Christi für die Seinen, der nicht gekommen ist, sich „bedienen zu lassen, sondern um zu dienen“ (Mk 10,45) und der unter seinen Jüngern ist wie einer, der dient – wie ein *diakonos*, wie ein Diener, so heißt es wörtlich (Lk 22,27). Das Moment des Dienstes ist der Kerngehalt und das Grundcharakteristikum aller kirchlichen Ämter – auch und gerade des Papstamtes. Dienst ist in sozialgeschichtlicher Hinsicht das Gründungs-

wort eines jeden kirchlichen Amtes, und es ist in theologischer Hinsicht gefüllt mit dem Auftrag an den jeweiligen Amtsträger, es dem Vorbild Jesu gleichzutun und wie Jesus selbst das eigene Leben als ein Dienst für andere, als Pro-Existenz zu gestalten.

Historisch wurzelt das Amt des Papstes in der Sonderstellung und Führungsrolle Petri in der Urgemeinde. Seit Leo I. (440-461) nehmen die Päpste ganz ausdrücklich für sich in Anspruch, nicht nur Nachfolger, sondern auch Stellvertreter des hl. Petrus auf Erden zu sein. Die klassische Belegstelle zur Begründung des Papstamtes als umfassender Leitungsdienst in der Tradition Petri ist seit alters her das Felsenwort Jesu und die Übergabe der Schlüssel des Himmelreiches – und damit der Binde- und Lösegewalt – an Petrus (Mt 16,18-19). Der Beiname Kephas, den wohl der irdische Jesus dem Fischer Simon überträgt, wird hier ekklesiologisch gedeutet.¹ Petrus ist nun (nachösterlich) der Fels, auf dem die Kirche bleibend aufrucht. Dieser Dienst ist einmalig und bleibend an die Person Petri gebunden. Anders steht es mit der Schlüsselgewalt, die in der vollmächtigen Auslegung des Evangeliums und damit in der Ausübung der Disziplinar- und Lehrautorität zu sehen ist: sie ist prinzipiell delegierbar.² Eventuell bis in die vorösterliche Situation hinein reicht sodann der Kern des von Lukas tradierten Wortes Jesu, er habe für Petrus gebetet, dass dessen Glaube angesichts drohender Anfechtungen nicht erlischt. Es folgt die Beauftragung Petri durch den Herrn: „Und wenn du dich wieder bekehrt hast, dann stärke deine Brüder“ (Lk 22,31f).

Auch im dritten der drei klassischen ntl. „Primatstexte“³ geht es um die Indienstnahme zur Hirtensorge: „Weide meine Lämmer“ bzw.: „Weide meine Schafe“ (Joh 21,15-17) – mit diesen Worten bestellt der Auferstandene Petrus zum Dienst an der endzeitlichen Heilsgemeinde. Gerade diese letzte Stelle ist bedeutsam,

weil das Johannesevangelium natürlich zunächst und zuerst Jesus Christus selbst als den eigentlichen Hirten der Seinen zeichnet (vgl. Joh 10). Damit wird in der Gesamtperspektive des Evangeliums die Übertragung der Hirtensorge an Petrus zum Vikariatsdienst, zur stellvertretenden Aufgabe. Vor allem aber will der Text ausdrücklich aus der nach-petrinischen Perspektive gelesen werden, denn die sich unmittelbar anschließende Todesprophetie in Joh 21,18f setzt aufseiten der Leser die detaillierte Kenntnis vom Tod des Petrus voraus. Auf diese Weise wird der Leser durch die Textstruktur ganz automatisch zum Problem der Petrusnachfolge gelenkt: Wer sorgt sich nun, nach dem Tod Petri, für die Herde des Herrn? Damit ist zumindest im Richtungssinn des Textes die „Frage nach der Sukzession [...] in den Blick gerückt“.⁴

Freilich: Von einem Nachfolger Petri ist im gesamten Kanon an keiner einzigen Stelle auch nur ein Wort zu lesen. Man wird aus diesen drei Stellen also nicht folgern dürfen, dass hier von der Stiftung eines formellen, von der Person ablösbaren Amtes die Rede ist oder Petrus gar in einem modernen Sinne der erste Papst war. Aber aus ihnen spricht doch nicht nur eine außerordentliche Hochachtung vor dem Charisma des Petrus, sondern auch die Anerkennung seiner besonderen Rolle und seiner herausgehobenen Funktion zunächst im vorösterlichen Jüngerkreis Jesu und dann später in der jungen Christengemeinde. Das ist durch eine ganze Reihe an historisch gesicherten Umständen gut belegt: Petrus ist zusammen mit seinem Bruder Andreas der Erstberufene der Jesus-Jünger (Lk 5,10f parr). Ebenfalls sicher kommt ihm eine ganz herausgehobene Stellung im Zwölferkreis in Jerusalem zu: Er steht an erster Stelle (Mt 10,2parr) und erfreut sich einer besonderen Wertschätzung Jesu (Mk 5,37par; Mk 9,2parr; Mk 14,33par – hier gemeinsam mit Jakobus und Johannes). Er ist Sprecher des vor-

österlichen Jüngerkreises (Mk 8,29parr; Joh 6,68f). Er ist es, der verschiedenen Textquellen zufolge dem auferstandenen Herrn zuerst begegnet (Lk 24,34; 1 Kor 15,5). Dabei wird die Figur Petri durchaus nicht glorifiziert, sondern ganz realistisch auch in ihren Schattenseiten gezeichnet. Man denke nur an die harsche Kritik, die er von Jesus mehrfach erfährt (Mk 8,33par; Mk 14,37par) und an seinen dreimaligen Verrat in der Nacht des Leidens Jesu. Petrus ist in Größe und Versagen, in Nachfolge und Scheitern, der – wie es Joachim Gnilka ausdrückt – „exemplarische Jünger“,⁵ der vorlebt, was Nachfolge ausmacht: sich im Zeugnis von Wort, Tat und Leben durchlässig machen auf das, was im Glauben ergriffen wurde.

Diese Sonderrolle bleibt ihm auch nachösterlich zugeschrieben. Das zeigt insbesondere die Apostelgeschichte in aller Eindrücklichkeit. Er ist der Leiter der Jerusalemer Urgemeinde (Apg 1,15-26; 2,14-42; Gal 1,18; 2,6-10) und nimmt in dieser Funktion auch primatiale Aufgaben wahr (Apg 5,1-11). Er eröffnet die Heidenmission (Apg 10,1-11,18) und spielt eine ganz zentrale Rolle auf dem sog. Apostelkonzil (Apg 15,6-29) zu Jerusalem um das Jahr 49. Damit ist er nicht nur Typus – d.h. Repräsentant; prägendes Vorbild; Erstling, dem nachzueifern ist – des Jüngers, sondern, wie Rudolf Pesch notiert, „auch des Apostels und des universalkirchlich beauftragten ‚Felsens‘, ‚Schlüsselträgers‘ und ‚Hirten‘ bzw. ‚Episkopos‘.“⁶

All das zeigt: Das NT kennt zwar nicht ein speziell definiertes und ausgeformtes Petrusamt, wohl aber eine „petrinische Funktion“, die sich als Hirten Sorge – und damit als ein faktischer Leitungsdienst – auf das Funktionieren des Gesamtsystems der noch jungen Gemeinde bezieht und dieser solchermäßen als Ganzer dienstbar ist. Als dann in späterer Zeit mit Blick auf die Großkirche die strukturelle Notwendigkeit eines solchen umgreifenden

Leitungsamtes nicht nur offensichtlich wird, sondern auch institutionell verortet werden muss, findet man im ursprünglichen Dienst des Fischers Simon das universale kirchliche Leitungsamt grundgelegt. Weil zwar nicht jede seiner konkreten geschichtlichen Ausgestaltungen, wohl aber dieser Petrusdienst als solcher im Evangelium fundiert sowie schlechterdings konstitutiv für die Kirche ist und ihr wesentlich zugehört, lässt er sich zutreffend als ein *ius divinum* bezeichnen. Dass dabei – wie gezeigt – im historischen Gang der Dinge der Entdeckungs- und der Gründungszusammenhang zeitlich auseinanderfallen, verschlägt daran nichts.

Petrus und Rom

Wie kommt es, dass sich etwa ab dem dritten Jahrhundert ausgerechnet die Vorsteher der Christengemeinde in Rom als Nachfolger Petri ansehen? Von einer linearen apostolischen Sukzession des petrinischen Dienstes ist ja im ntl. Kanon nirgends die Rede – und schon gar nicht von einer Verortung dieser Vollmacht beim Vorsteher der Gemeinde in Rom. Hier spielt gewiss die überragende politische Bedeutung der Stadt Rom als (bis zur Zeit Konstantins) Hauptstadt des römischen Reiches eine ganz wesentliche Rolle. Wie und wann allerdings Petrus erstmalig in Kontakt mit der christlichen Gemeinde in Rom tritt, liegt im Dunkel der Geschichte. Der um das Jahr 55 entstandene Römerbrief weiß nichts von einer Anwesenheit des Petrus in der Reichshauptstadt: Petrus wird in diesem Brief gar nicht genannt; wäre er aber zu dieser Zeit in Rom gewesen, hätte sich Paulus ganz gewiss auf ihn in irgendeiner Weise bezogen. Das früheste literarische Zeugnis von der Anwesenheit Petri in Rom findet sich im Ersten Clemensbrief (1 Clem 5,1-7), also erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts.

Historisch nicht abschließend gewiss, aber doch sehr wahrscheinlich ist lediglich das Doppelmartyrium von Petrus und Paulus in Rom um das Jahr 67 unter Kaiser Nero. Ebenfalls im Letzten unsicher, aber doch schon ab dem zweiten Jahrhundert gut bezeugt und bald allgemein verehrt ist die Grabstätte des Petrus unter dem heutigen Petersdom. Diese – wenn man so sagen kann – doppelte Apostolizität Roms, repräsentiert durch das doppelte Martyrium der beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus, darf sicherlich als ein entscheidender Grund für die allmähliche Herausbildung der Vorrangstellung des römischen Bischofs gelten.⁷

Klar ist aber auch, dass diese Vorrangstellung sich noch weit über das erste Jahrhundert hinaus nicht auf eine einzelne Bischofsgestalt, sondern auf die römische Kirche als solche bezieht, in der das apostolische Erbe der beiden Urzeugen treu bewahrt und die solchermaßen zum Garant der unverfälschten Lehre wird. Denn zu dieser Zeit kennt man in Rom keinen einzelnen Bischof an der Spitze, sondern ein kollegiales Leitungsgremium, das gemeinschaftlich die Geschicke der Gemeinde leitet. So schreibt Ignatius von Antiochien zu Beginn des 2. Jahrhunderts der ganzen Gemeinde Roms nicht nur den „Vorsitz [...] im Raum des Gebietes der Römer“ zu, sondern darüber hinaus den „Vorsitz in der Liebe“ (IgnRm, Praesc.).⁸ Erst Irenäus von Lyon legt dann eine konkrete Namensliste vor, um in eins mit der so belegten apostolischen Sukzession die Ursprungstreue und Wahrheit des christlichen Glaubens zu begründen. Den Vorsitz im Glauben schreibt aber auch er nicht einer Person, sondern der römischen Kirche als solcher zu: „Denn mit dieser Kirche muss ihrer besonderen Gründungsautorität wegen jede andere Kirche übereinstimmen [...]. In ihr ist [...] die Tradition, die auf die Apostel zurückgeht, allezeit aufbewahrt worden“ (Adv. Haer. III, 3,2).⁹ Freilich erwies sich diese von Irenäus

vorgelegte Namensliste als ebenso legendar wie alle anderen römischen Bischofslisten der ersten beiden Jahrhunderte. Ob es die angeblichen ersten Nachfolger des Petrus wirklich gegeben hat – Linus, Cletus, Evaristus, Alexander I., Sixtus I. usw. – wir wissen es schlicht nicht und werden es wohl nie erfahren. Sie werden deshalb in den offiziellen Papstlisten immer mit einem Fragezeichen versehen.

Historisch gesichert ist erst das Episkopat Victor I. gegen Ende des zweiten Jahrhunderts: Er will im Osterfeststreit allen anderen Gemeinden den Termin für das Osterfest verbindlich vorschreiben, kann sich damit aber – und das ist bezeichnend – nicht durchsetzen. Schon hier wird deutlich, dass die Institution des Papsttums eine auf die westliche Kirche bzw. das lateinisch sprechende Abendland beschränkte Größe werden wird. Auf Ganze gesehen gilt für die ersten Jahrhunderte der Kirche in der Tat wohl das Wort des Kirchenhistorikers Klaus Schatz, der zu Protokoll gibt: „Hätte man einen Christen um 100, 200 oder auch 300 gefragt, ob es einen obersten Bischof gibt, der über den anderen Bischöfen steht und in Fragen, die die ganze Kirche berühren, das letzte Wort hat, dann hätte er sicher mit Nein geantwortet.“¹⁰

2. Geschichtliche Markierungen: Das Papstamt im Wandel

Von Anfang an ist daher mit der Geschichte des Papsttums¹¹ eine doppelte Spannung verbunden: Zum einen gibt es nämlich eine Spannung zwischen dem sich immer deutlicher herauskristallisierenden Anspruch auf universale Leitungskompetenz des römischen Bischofs und der tatsächlichen Wirklichkeit in der jeweiligen geschichtlichen Situation. Das muss bereits Victor von Rom erleben, als er mit seinem Terminvorstoß zum Osterfest scheitert. Das müssen aber auch jene Nachfolger Victors erleben,

die schon früh für sich universale Leitungskompetenz in Anspruch nehmen, auch wenn sich das nicht immer mit ihren konkreten faktischen Einflussmöglichkeiten deckt.

Die ersten Päpste im modernen Sinn des Wortes, die sich ganz ausdrücklich auf den Primat der *sedes apostolica* berufen, auf den Vorrang des Apostolischen Stuhls in der Einzahl und damit auf die Rechtsnachfolge des Apostels Petrus im Sinne einer universalen und gesamtkirchlichen Leitungsvollmacht, sind im späten vierten Jahrhundert Damasus I. (366-384) und Siricius (384-399). Mit ihnen beginnt ein Prozess, der das Papsttum fortan prägen wird: Der Vorrang der römischen Ortskirche wird zum Vorsitz des römischen Bischofsstuhls (der *cathedra Romana*), und der geistliche Vorsitz in Glaubenstreue und Liebeszeugnis wird zum juristischen Primat. Der Umstand, dass dem Bischof von Rom im vierten Jahrhundert zunehmend das Schlichtungs- und Entscheidungsrecht in gemeindlichen Streitfällen aus der Provinz zugeschrieben wird, Rom also zunehmend als Appellationsinstanz angefragt wird, wird das Seinige dazu beigetragen haben. Das gilt allerdings nur für den Westen und wird im Osten nie akzeptiert, wie sich überhaupt die Einflussphäre der Päpste immer auf den Westen konzentriert.

Dass aber die Macht dieser Päpste im vierten und fünften Jahrhundert faktisch begrenzt ist, obgleich sie wohl als erste einen universalen Leistungsanspruch für die Gesamtkirche in Anspruch nehmen, zeigt das zweite Spannungsfeld, das das Papsttum bereits seit seinen Anfängen begleitet und prägt: Die Rede ist von der Spannung zwischen dem personalen (oder: primatialen) und dem synodalen (oder: kollegialen) Leitungsprinzip in der Kirche, das sich in den Schlagworten vom sog. Papalismus, d.h. der Überzeugung, dass sich in der Person des Papstes der oberste und höchste Jurisdiktionsprimat über die gesamte Kirche

bündelt, und dem sog. Konziliarismus niedergeschlagen hat, dessen Vertreter der Überzeugung sind, dass diese Leitungsvollmacht dem Bischofskollegium und dessen vornehmstem Versammlungsorgan, dem allgemeinen Konzil, zukommt. Denn die eigentliche Musik spielt nach der Verlegung des Sitzes der Reichshauptstadt von Rom nach Konstantinopel im Jahr 330 unter Konstantin auch kirchlicherseits im Osten des Reiches, und die Position der römischen Bischöfe ist dabei mitnichten in der ersten Reihe zu suchen. So wird das erste ökumenische Konzil im Jahre 325 in Nizäa von Kaiser Konstantin einberufen. Papst Silvester I. ist lediglich durch zwei abgesandte Presbyter vertreten und spielt inhaltlich keine Rolle. Auf dem Konzil von Konstantinopel (381) ist weder Papst Damasus I. – man erinnere sich: er formuliert als Erster den absoluten Vorrang der *sedes apostolica Romana* – noch irgendein römischer Legat vertreten. Auf dem dritten ökumenischen Konzil in Ephesus im Jahr 431 ist Papst Coelestin I. (422-432) ebenfalls nicht anwesend.

Einzig Leo der Große (440-461), der maßgeblich dazu beiträgt, dass das Papsttum nicht nur dem Anspruch nach, sondern auch faktisch zur zentralen Machtsinstanz der Weltkirche wird, hat einen gewissen Einfluss auf das vierte Konzil, das im Jahr 451 in Chalcedon zusammentritt. Zwar wird auch dieses Konzil von der weltlichen Macht, näherhin von Kaiserin Pulcheria und ihrem Gatten Marcian, einberufen. Aber die Legaten Leos haben immerhin den Vorsitz inne. Vor allem aber wird ein berühmtes Lehrschreiben Leos, der sog. *Tomus Leoni*, in Chalcedon verlesen und dient als Grundlage des Konzilsbeschlusses über das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus. So hat man zwar in Chalcedon gerufen: „Petrus hat durch Leo gesprochen“. Aber das bedeutet mitnichten, dass damit ab sofort der Leistungsprimat des Bi-

schofs von Rom fraglos anerkannt gewesen wäre, wie besonders eindrücklich die Anathematisierung des Honorius (Papst von 625-638) auf dem dritten Konzil von Konstantinopel im Jahr 680/681 belegt.

Auf der anderen Seite bewirkt die Verlegung des kaiserlichen Hofes nach Konstantinopel, dass sich der Bischof von Rom innerhalb des nun christlich gewordenen Reichs zunehmend als dominanter Machtfaktor im Westen stabilisieren und profilieren kann. Er gewinnt mehr und mehr politisch an Gewicht. Zugleich ahmt er auch immer stärker den monarchisch-absolutistischen Führungsstil des Kaisers nach.¹² So betont Papst Gelasius I. (492-496) wie vor ihm kein anderer den römischen Jurisdiktionsprimat. Der Stuhl Petri hat seiner Ansicht nach „das Recht [...], jede Kirche zu richten, während niemand das Recht hat, über ihn zu Gericht zu sitzen“.¹³ Hier wird der Sache nach erstmalig das sich als enorm wirkmächtig erweisende Prinzip *Prima sedes a nemine iudicatur* (der erste Sitz, d.h. Rom, wird von niemandem gerichtet) formuliert.¹⁴ Es kommt zu dem, was man die Zwei-Gewalten-Theorie oder auch die Zwei-Schwerter-Lehre genannt hat, d.h. das Miteinander und eben oft genug auch das Gegeneinander von geistlicher und weltlicher Macht in der Leitung des Reiches. Nochmals Gelasius in einem Schreiben an den oströmischen Kaiser Anastasios aus dem Jahr 494: „Es sind zwei, ehrwürdiger Kaiser, von denen diese Welt prinzipiell regiert wird: die heilige Autorität der Päpste und die königliche Gewalt (*auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*).“¹⁵

In dieser wechselvollen Geschichte liegen Elend und Glanz des Papsttums oft nahe beieinander. Das vielleicht eindrücklichste Beispiel dafür ist die Zeit um die erste Jahrtausendwende. Das sog. *saeculum obscurum* – man lässt es in der Regel mit dem Mord an Papst Johannes VIII. im Jahre 882 beginnen und mit der

Absetzung von gleich drei konkurrierenden, mehr als zweifelhaften Papstgestalten im Jahr 1046 enden – trägt seinen Namen nicht ohne Grund: Das Papsttum ist in der Hand einiger weniger römischer Adelsgeschlechter und droht zu einem weltlichen Fürstentum zu werden, dessen Oberhäupter sich wechselseitig absetzen, verbannen oder umbringen lassen. Und doch folgt kurz darauf eine der kraftvollsten Gestalten auf dem Stuhl Petri, die dem Papsttum zu ungeahnter Dominanz verhilft: Gregor VII., Papst von 1073-1085. Berühmt wird er durch sein Verbot der Investitur, dem sich der deutsche König Heinrich IV. aber nicht beugen will. Den darauf entbrennenden Machtkampf kann Gregor für sich entscheiden, Heinrich IV. wird exkommuniziert und muss 1077 eine spektakuläre Bußwallfahrt zum Papst unternehmen, den sprichwörtlich gewordenen Gang nach Canossa. Politisch erreicht Gregor VII. damit die *libertas ecclesiae*, die Freiheit der Kirche von der Vorrangstellung der weltlichen Macht. Theologisch allerdings schraubt er den Rang des Papstamtes in schwindelerregende Höhen. Denn die von Gregor VII. im Jahr 1075 zusammengestellte Liste von insgesamt 27 Thesen – der sog. *Dictatus papae* – liest sich in der Summe wie eine vorweggenommene Proklamation des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogmas: Der Papst kann Kaiser absetzen (Nr. 12), darf seinerseits aber von niemandem gerichtet werden (Nr. 19), was – wie gezeigt – natürlich den historischen Realitäten aufs Deutliche widerspricht. Sein Rechtsurteil kann von niemandem aufgehoben werden, er allein kann das Urteil aller aufheben (Nr. 18). Mehr noch: Faktisch ist jeder kanonisch geweihte römische Bischof durch die Verdienste des heiligen Petrus unzweifelhaft heilig (Nr. 23).¹⁶ Auch wenn diese Thesen in Vielem eher theologisches Programm denn kirchliche Realität darstellen, so zeigen sie doch das neu erwachte Selbstbewusstsein des Papsttums in aller Ein-

drücklichkeit an. Eine theologische Linie bricht sich Bahn, die sich mit dem Schlagwort „Papstkirche“¹⁷ bezeichnen lässt und die in der dogmatischen Fixierung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates und der damit verbundenen Unfehlbarkeit in Lehrentscheiden *ex cathedra* durch das Erste Vatikanische Konzil ihren Endpunkt erfährt.

Ganz auf dieser Linie liegt ein Jahrhundert später Innozenz III. (1198-1216). Er, der für sich exklusiv den Titel des Stellvertreters Christi auf Erden in Anspruch nimmt, sagt von sich selbst, er sei „in die Mitte gestellt zwischen Gott und die Menschen, geringer als Gott, aber größer als der Mensch“.¹⁸ Wenn allerdings die paradoxe Denkfigur der nochmaligen Steigerung eines Superlativs angebracht ist, dann beim Vergleich des *Dictatus papae* Gregor VII. aus dem Jahre 1075 mit der am 18. November 1302 von Bonifaz VIII. – Papst von 1294-1303 – abgefassten, aber erst am 15. August 1303 veröffentlichten Bulle *Unam sanctam*. Denn dort heißt es wörtlich: „Wir erklären, sagen und definieren nun aber, dass es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil ist, dem Römischen Bischof unterworfen zu sein“ (DH 875).¹⁹ Natürlich lassen sich diese Spitzensätze aus *Unam sanctam* aus der Konkurrenzsituation heraus erklären, in der Bonifaz VIII. mit dem französischen König Philipp dem Schönen steht, der im Gegensatz zum einzig auf seine Pfründe achtenden Papst ein fast schon modern zu nennendes, die Entwicklung hin zu nationalstaatlicher Eigenständigkeit vorwegnehmendes Regiment führt.²⁰ Aber es ist schon ein einmaliger (und aus heutiger Sicht durchaus zweifelhafter) Höhepunkt in der Papstgeschichte, auf welche Weise Bonifaz VIII. hier die Zwei-Gewalten-Theorie eines Gelasius oder Augustinus auf die Person des Papstes hin bündelt: In den Händen der Kirche – und damit ihres obersten Hirten, des Stellvertreters Christi auf

Erden – liegen „zwei Schwerter [...], nämlich das geistliche und das zeitliche [...]“. Beide [...] sind in der Gewalt der Kirche“ (DH 873).

Nicht nur theologisch, sondern auch machtpolitisch beginnt hier eine Spur, die 1870 endet – wenn auch ganz gegenläufig zum theologischen Programm, nämlich mit dem Niedergang des Kirchenstaates am 20. September 1870: Nie wieder hat das Papsttum so viel weltliche Macht bündeln können wie zu dieser Zeit im späten Mittelalter. Die Zeit danach ist in dieser Hinsicht eine Zeit des fortschreitenden Niedergangs. Was direkt auf Bonifaz folgt, ist bekannt: das abendländische Schisma als eine epochale Krise nicht nur des Papsttums, sondern der Kirche insgesamt.²¹ Das Konzil von Pisa will im Jahr 1409 die Spaltung zwischen Rom und Avignon überwinden, verurteilt den römischen wie den französischen Papst und wählt einen eigenen Kandidaten. Weil aber die beiden anderen nicht zurücktreten wollen, verschlimmert sich das Schisma noch, so dass aus der, wie ein zeitgenössischer Chronist schreibt, „verruichten Zweieit eine verfluchte Dreieit von Päpsten“ wird.²²

Und doch beginnt sich mit dem Konzil von Pisa ein Denken wieder neu Bahn zu brechen, das unter den Stichworten konziliare Idee bzw. Konziliarismus firmiert und das seine inhaltlichen Wurzeln bereits in den ersten ökumenischen Konzilien der noch jungen Christenheit hat. Während ‚konziliare Idee‘ ähnlich wie ‚synodales Prinzip‘ schlicht das kollegiale Moment kirchlicher Leitungsstruktur benennt, drückt das oft als Kampfbegriff missbrauchte Schlagwort ‚Konziliarismus‘ die Überzeugung aus, dass nicht der Papst als Einzelperson, sondern eine allgemeine Kirchenversammlung das höchste Beschlussorgan der Kirche darstellt. Der Konziliarismus gilt deshalb als das kritische Korrektiv zu einem einseitig übersteigerten Papalismus, sozusagen als dessen direkter

Gegenbegriff. Und es ist ganz gewiss kein Zufall, dass diese Idee im historischen Moment der größten Krise des Papsttums wieder neu erwacht und sich auch in entsprechenden kirchlichen Verlautbarungen niederschlägt. So formuliert bereits Pisa im Jahr 1409: „Dieses Konzil ist ein allgemeines Konzil [...], es repräsentiert die gesamte katholische Kirche und hat das Recht, als oberster Richter auf Erden über diese Angelegenheit zu erkennen, zu entscheiden und zu bestimmen“.²³ Faktisch kann allerdings erst das von 1414-1418 tagende Konzil von Konstanz im Jahr 1417 mit der Wahl Martin V. das abendländische Schisma beenden. Zugleich ist es jenes Konzil, das am 6. April 1415 das Spitzendokument des Konziliarismus verabschiedet, nämlich das Dekret *Haec sancta*. Darin heißt es u.a.: „Die im Heiligen Geist rechtmäßig versammelte [Synode], die ein Generalkonzil bildet [...], hat ihre Gewalt unmittelbar von Christus. Ihr ist jeder, unabhängig von Stand oder Würde, wäre sie auch päpstlich, in dem, was den Glauben und die Ausrottung des besagten Schismas und die allgemeine Reform der Kirche Gottes an Haupt und Gliedern betrifft, zum Gehorsam verpflichtet.“²⁴ Der zweite Artikel dieses Dekretes verallgemeinert diese Aussage und definiert so die Superiorität eines jeden rechtmäßig zustande gekommenen allgemeinen Konzils als oberste Autorität der Kirche. Es ist bis heute eine nicht abgeschlossene Debatte, wie diese Aussagen theologisch zu werten sind: Handelt es sich hier überhaupt um ein ökumenisches Konzil im vollen Sinn des Wortes? Immerhin wurde es ja nicht von der Gesamtkirche, sondern nur von einem von drei „Päpsten“ (dem im Laufe des Konzils abgesetzten, Pisaner Papst Johannes XXIII. im Zusammenspiel mit dem deutschen König Sigismund) einberufen! Und zweitens: Wollten die Konzilsväter mit *Haec sancta* überhaupt eine allgemeine Lehre definieren, oder nur einem konkreten Notstand ab-

helfen? Vor allem aber ist bis heute strittig, wie diese Aussagen von Konstanz im Verhältnis zur Kirchenkonstitution *Pastor aeternus* des Ersten Vatikanischen Konzils zu werten sind, also jenem Dokument, in dem der päpstliche Jurisdiktionsprimat und davon abgeleitet die päpstliche Unfehlbarkeit dogmatisiert werden.

3. Zur gegenwärtigen Gestalt des Papstamtes

Das Erste Vatikanische Konzil: Pastor aeternus (1870)

Werfen wir also einen Blick auf die beiden dogmatisch zentralen Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils, das 1869 einberufen und im Jahr darauf unvollendet abgebrochen wird. Es handelt sich nicht nur um Spitzendokumente der Papsttheorie, sondern sie sind auch wichtig, um die Debatten auf dem II. Vatikanischen Konzil (1962-1965) nachvollziehen zu können. 1870 definiert das Erste Vaticanum in der dogmatischen Konstitution *Pastor aeternus* zwei zentrale Sätze, den Jurisdiktionsprimat und die Lehrinfallibilität. Während der Jurisdiktionsprimat dem Papst die uneingeschränkte Leitungs- und Entscheidungsvollmacht in der katholischen Kirche zuschreibt, besagt der Begriff der Lehrinfallibilität, dass unter gewissen, fest definierten Umständen päpstlichen Lehrentscheidungen ein unfehlbarer Charakter eignet.

Mit Blick auf den Jurisdiktionsprimat wird zunächst eingeschränkt, dass der Apostolische Stuhl die höchste Autorität in der Kirche inne hat, sein einmal getroffenes Urteil also von niemandem neu erörtert oder gar neu beurteilt werden darf, ausdrücklich auch nicht von einem ökumenischen Konzil. Dann heißt es wörtlich: „Wer deshalb sagt, der Römische Bischof besitze lediglich das Amt der Aufsicht bzw. Leitung, nicht aber die volle und höchste Jurisdiktionsvollmacht über die gesamte Kirche, nicht nur in Angelegenheiten, die

den Glauben und die Sitten, sondern auch in solchen, die die Disziplin und Leitung der auf dem ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche betreffen [...]: der sei mit dem Anathema belegt“ (DH 3064).

Der zweite dogmatische Satz über das Papsttum ist eigentlich eine innere Konsequenz dieses ersten, sozusagen dessen logische Bedingung der Möglichkeit. Denn wenn ein solches Urteil des Papstes unanfechtbar sein soll, dann muss es auch notwendigerweise wahr sein. So kommt es zur Definition der Lehrinfallibilität, also der päpstlichen Unfehlbarkeit in Fragen des Glaubens und der Sitten: „Wenn der Römische Bischof *ex cathedra* spricht, das heißt, wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität entscheidet, dass eine Glaubens- oder Sittenlehre von der gesamten Kirche festzuhalten ist, dann besitzt er mittels des ihm im seligen Petrus verheißenen göttlichen Beistands jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition der Glaubens- oder Sittenlehre ausgestattet sehen wollte; und daher sind solche Definitionen des Römischen Bischofs aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich“ (*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse*; DH 3074).

Die Interpretation dieser beiden dogmatischen Sätze ist außerordentlich schwierig – erinnert sei nur an den Fall Küng, der sich genau hierum dreht. Wichtig ist in diesem Zusammenhang das Folgende: Der Schwerpunkt der Aussage liegt auf dem Jurisdiktionsprimat, also auf der Betonung der universalen Leitungsvollmacht. Die Unfehlbarkeitsdefinition ist dieser zugeordnet als ein sie ermöglichender Aspekt. Eine möglichst stabile Fixierung der Jurisdiktionsvollmacht ihrerseits schien aber angesichts der Bedrohung der Kirche von innen (Gallikanismus) und von außen (Liberalismus, Modernismus, Säkularis-

mus etc., aber auch nationalstaatliche Eingriffe in binnenkirchliche Strukturen), der sich weite Kreise des Katholizismus im 19. Jahrhundert angesichts politischer und gesellschaftlicher Umwälzungsbewegungen ausgesetzt sahen, als das einzig probate Mittel, um Gefahren von der Kirche abzuwenden und deren Einheit und Freiheit bestmöglich zu sichern. Insofern kann man dogmenhermeneutisch bei einer Interpretation dieser Sätze durchaus sowohl die zeitgeschichtlichen Umstände als auch die Differenzierung zwischen zugespitzter Aussageform und eigentlicher Aussageabsicht in Anschlag bringen, wobei Letztere in der Sicherung kirchlicher Einheit und Freiheit zu suchen sein dürfte.²⁵

Zweitens bleibt der Papst auch in Ausübung seiner Leitungsvollmacht stets Teil der Kirche und spricht in diesem Sinne niemals ihr gegenüber. Um das zu verdeutlichen, wurde vor die Unfehlbarkeitsaussage von den Konzilsvätern 1870 ein sog. historischer Passus zwischengeschaltet (DH 3069), der verdeutlicht, dass die Päpste vor solchen Entscheiden stets den Rat der Bischöfe eingeholt haben, um sicherzugehen, auch wirklich im Sinne der apostolischen Tradition der Kirche zu urteilen. Unfehlbar ist in diesem Sinne also die Kirche als Ganze. Eben das sagt ja auch die eigentliche Definition, wenn sie von jener Unfehlbarkeit spricht, „mit der der göttliche Erlöser seine Kirche [!] ausgestattet sehen wollte“ (DH 3074). Insofern sagt – drittens – der im Schlussteil des Infallibilitätsdogmas angefügte Zusatz, solche Entscheide seien „aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich“ (DH 3074), lediglich aus, dass solche Entscheide keiner nachfolgenden und zusätzlichen allgemeinkirchlichen, d.h. bischöflichen oder konziliaren Ratifikation bedürfen. Eine gewissermaßen autonome, den Entscheiden der Gesamtkirche vorangehende und von ihr abgelöste Willkür-Unfehlbarkeit des Papstes ist damit gerade

nicht gemeint.²⁶

Viertens schließlich ist ein Hirtenbrief der deutschen Bischöfe aus dem Jahr 1875 hermeneutisch bedeutsam, in dem die Bischöfe die Anschuldigung Bismarcks, mit dem Vaticanum I würden sie zu bloßen Beamten Roms degradiert, scharf zurückweisen. Die Bischöfe insistieren in diesem Schreiben auf ihrer bleibenden bischöflichen Vollmacht und Hirten Sorge für die ihnen anvertrauten Diözesen und weisen nachdrücklich auf die dogmatischen Grenzen der vatikanischen Definition hin (DH 3112-3116). Dieser Hirtenbrief wurde am 4. März 1875 in einem Apostolischen Schreiben von Pius IX. ausdrücklich als offizielle Interpretation der vatikanischen Dogmen bestätigt (DH 3117).

Das Zweite Vatikanische Konzil:

Lumen gentium

Wie geht das Zweite Vatikanische Konzil, das von 1962-1965 in Rom tagt, mit dieser Hypothek um? Schließlich wird es ja u.a. auch deshalb einberufen, um das unvollendet abgebrochene I. Vaticanum zu einem Abschluss zu bringen. Um es vorweg zu sagen: Es rückt einerseits auf der Textebene kein Jota von den Entscheidungen des Vorgängerkonzils ab. Andererseits legt es aber in seinen vielen Einzeldokumenten einen Gesamtduktus an den Tag, der eigentlich die Bischofskollegialität und die damit verbundene konziliare Idee stärkt. Von zentraler Bedeutung sind hier einige Passagen aus der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*. Fast wörtlich wiederholt dort das Kapitel 25 die zentralen Passagen aus *Pastor aeternus*, wenn es an die Unfehlbarkeit erinnert, mit der Christus seine Kirche ausgestattet sehen wollte, und dann mit Blick auf den Papst betont: „Dieser Unfehlbarkeit freilich erfreut sich der Römische Bischof, das Haupt des Kollegiums der Bischöfe, kraft seines Amtes, wenn er als oberster Hirt und Lehrer [...]

eine Lehre über den Glauben und die Sitten in einem endgültigen Akt verkündet. Daher werden seine Bestimmungen zu Recht aus sich und nicht aus der Zustimmung der Kirche heraus unveränderlich genannt“ (LG 25,3). Andererseits aber kommt eben diese Unfehlbarkeit auch dem Kollegium der Bischöfe zu, wie im unmittelbaren Anschluss betont wird: „Die der Kirche verheißene Unfehlbarkeit wohnt auch der Körperschaft der Bischöfe inne, wenn sie das oberste Lehramt zusammen mit dem Nachfolger des Petrus ausübt“ (LG 25,3).²⁷

Ganz ähnlich einige Seiten zuvor in Kapitel 22. Auch dort wird beides betont, und beides wird aufs Engste miteinander verflochten – die Leitungsautorität des Bischofskollegiums und die ihres Vorsitzenden, des Bischofs von Rom: „Der Stand der Bischöfe [...], in dem die Körperschaft der Apostel beständig fort dauert, tritt zusammen mit seinem Haupt, dem Römischen Bischof, und niemals ohne dieses Haupt, auch als Träger der höchsten und vollständigen Vollmacht gegenüber der gesamten Kirche auf“ (LG 22,2). Fakt ist demnach, dass das Kollegium der Bischöfe unter und mit seinem Haupt, dem Römischen Bischof, Träger der höchsten und vollen Leitungskompetenz der katholischen Kirche ist. Fakt ist aber zugleich, dass diese Kompetenz des Bischofskollegiums in keiner Weise den uneingeschränkten Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom beschneidet. Denn auch für das Zweite Vatikanische Konzil gilt: Der Papst ist frei, jederzeit und gegenüber jedem Glied der Kirche seine höchste und volle Leitungskompetenz auszuüben.²⁸ So formuliert LG 22 eben auch, obiges Zitat einleitend (und bekräftigt dies im weiteren Gang des Abschnitts durch Zitation der einschlägigen ntl. Primatstexte): Der „Römische Bischof hat gegenüber der Kirche kraft seines Amtes, nämlich des Stellvertreters Christi und des Hirten der ganzen Kirche, die volle, höchste und allgemeine Vollmacht,

die er immer frei ausüben kann“ (LG 22,2). Damit entlassen die Konzilsväter die Kirche in eine immer wieder neu diskutierte und auch immer wieder neu zu diskutierende Dialektik von kollegialer und primatialer Leitungsvollmacht.

Historisch verstehbar wird dieses Nebeneinander von konziliaren und papalen Ansätzen, wenn man sich die Geschichte vor Augen führt, in der *Lumen gentium* entstand. Denn eine Analyse der verschiedenen Textvorlagen, Debattenverläufe und nachfolgenden Textkorrekturen zeigt, dass eine große Majorität der Konzilsväter einen Neuaufbruch aus der vom Ersten Vaticanum vorgegebenen primatialen Zuspitzung der Leitungsvollmacht wollte, eine Minorität der Väter aber mit aller Macht versuchte, den bisherigen *status quo* zu halten.

Theologisch verstehbar wird das alles freilich nur, wenn man sich die gemeinsame Basis beider Autoritätsformen vor Augen führt. Diese gemeinsame Basis nämlich liegt in der Unfehlbarkeit des ganzen Gottesvolkes, dem der Beistand des Heiligen Geistes verheißen ist und das deshalb als ein Ganzes in Glaubensdingen nicht irren kann. So schließt LG 25 seine Aussagen zur Unfehlbarkeit von Papst und Bischöfen mit den Worten: „Diesen Bestimmungen [...] kann wegen der Wirksamkeit desselben Heiligen Geistes, durch welche die gesamte Herde Christi in der Einheit des Glaubens bewahrt wird und fortschreitet, die Zustimmung der Kirche niemals fehlen“ (LG 25,3). Damit wird zunächst gesagt, dass all diese Definitionen nur bindend sind aufgrund einer allgemeinen Zustimmung der Kirche, die sich ihrerseits der Führung durch den Geist Gottes erfreut. Im Hintergrund steht freilich der Gedanke des *sensus fidei*, des gemeinsamen Glaubenssinns der Gläubigen, der vom Geist geleitet nicht irren kann. LG 12 unterstreicht das in aller Deutlichkeit: „Die Gesamtheit der Gläubigen [...] kann im

Glauben nicht fehlgehen, und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie mittels des übernatürlichen Glaubenssinns des ganzen Volkes [...] kund“ (LG 12,1). Mit anderen Worten: Sollte der Papst eine Aussage als zu glauben vorlegen, die nachweislich dem allgemeinen Glaubenssinn des Gottesvolkes widerspricht, so kann diese Aussage *per definitionem* nicht endgültig, irreförmig und unfehlbar sein.²⁹ Vielmehr gilt: Unfehlbar im strengen, absoluten Sinn des Wortes ist Gott allein. Bereits die Unfehlbarkeit des Volkes Gottes ist deshalb lediglich eine abgeleitete und analoge, weil sie sich aus der unfehlbaren Leitung und Führung des Gottesgeistes speist. Die Unfehlbarkeit des bischöflichen und päpstlichen Lehramtes steht demgegenüber jedoch – wenn man so sagen kann – in einer Analogie zweiten Grades, weil sie sich ihrerseits in eins mit der stellvertretenden Repräsentation Christi als dem Haupt seiner Kirche aus dem Gedanken der vollmächtigen Repräsentation des Gottesvolkes speist und die Unfehlbarkeit der ganzen Kirche solcherart zur Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung hat.

Offene Situation

Gelöst ist die Spannung damit aber noch nicht – und sie wird sich wohl auch nicht restlos entwirren lassen. Entsprechend unübersichtlich und offen ist auch die heutige, tagesaktuelle Situation. Wohin der Weg gehen wird, weiß keiner. Auf der einen Seite ist an die Enzyklika *Ut unum sint* – zu Deutsch: Auf dass sie alle eins seien – von Johannes Paul II. aus dem Jahr 1995 zu erinnern, in der er die Hoffnung äußert, „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“ (Nr. 95), und in der er deshalb an die nichtkatholische Christenheit die Bitte äußert, mit ihm in dieser Sache in einen „brüderlichen, geduldigen Dialog“ (Nr. 96) einzutreten. Es ist wohl

kein Zufall, dass in der theologischen Fachliteratur zum Thema im Nachgang zu dieser Enzyklika eine Vielzahl an Publikationen zu verzeichnen ist, die diese Impulse aufgreifen und weiterzudenken versuchen.

Auf der anderen Seite aber steht die sichtbare Tendenz, immer mehr Kompetenzen von den Ortsbischöfen abzuziehen und in Rom zu verankern; fast so, als wollte die Kurie als verlängerter Arm der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt gelten. Ganz aktuell ist hier eine römische Instruktion mit dem Titel *Universae ecclesiae* vom Mai 2011 zu nennen, die sich um den näheren Umgang mit der seit 2007 wieder allgemein zugelassenen, sog. außerordentlichen Form der alten Liturgie kümmert.³⁰ Die für diese Instruktion verantwortliche vatikanische Kommission namens *Ecclesia Dei* erklärt nun in diesem Dokument, der Hl. Vater habe ihr für den Bereich ihrer Zuständigkeit eine „ordentliche, stellvertretende Hirtengewalt“ (Nr. 9) verliehen. Diese ihr verliehene Hirtensorge übt sie dadurch aus, „dass sie als hierarchischer Oberer die ihr rechtmäßig vorgelegten Rekurse gegen einzelne Verwaltungsakte von Ordinarien entscheidet, die dem Motu proprio zu widersprechen scheinen“ (Nr. 10), m.a.W. dass sie also ggf. ortsbischöfliche Festlegungen wieder aufheben wird, die den päpstlichen Erlass von 2007 nicht im römischen Sinne umsetzen. Die Bischöfe werden ausdrücklich ermahnt, in ihrem Vorgehen der Gesinnung (im Original: *mens*) des Papstes zu folgen (Nr. 13). Wörtlich heißt es weiter: Im Fall von Auseinandersetzungen oder begründeten Zweifeln über gottesdienstliche Feiern in der *forma extraordinaria* wird die Päpstliche Kommission *Ecclesia Dei* entscheiden“ (Nr. 13).³¹ Mir will scheinen, dass angesichts solcher Töne die Befürchtung Johannes Rösers, hier verschöben sich dramatisch die Gewichte zwischen den Kompetenzen der Ortsbischöfe und denen einzelner Kurienkommissionen, nicht von der Hand zu

weisen ist.³²

Ein anderes Beispiel: Im März 2006 verzichtete Papst Benedikt XVI. freiwillig auf den Titel „Patriarch des Abendlandes“, der seither im Päpstlichen Jahrbuch keine Erwähnung mehr findet.³³ Was bei erstem Augenschein als ein hoffnungsvolles ökumenisches Signal verstanden werden könnte, entpuppt sich bei näherer Betrachtung als zumindest deutungsoffen; ist es doch eben jener Titel, der am besten verdeutlichen kann, dass der Papst den anderen Patriarchaten auf Augenhöhe und ohne Superioritätsgestus begegnet. Immer wieder wurde darauf hingewiesen – und nicht zuletzt vom heutigen Papst selbst³⁴ – wie wichtig es sei, beim Amt des Bischofs von Rom zwischen universalkirchlichem Primat und lateinischem Patriarchat zu differenzieren, um Verwaltungs- und Jurisdiktionsvollmachten einerseits und Einheitsdienst am Glauben andererseits theologisch besser unterscheiden und hermeneutisch präziser fassen zu können.³⁵ Nun steht die Frage im Raum, ob dieser Schritt etwa als eine Absage an die Patriarchalstruktur insgesamt und folglich als eine nochmalige Zuspitzung des primatialen Anspruchs auch über die orthodoxen Schwesterkirchen zu lesen sein muss.

Was bleibt angesichts dieser unübersichtlichen Situation? Zum einen und ganz unbestreitbar die grundlegende Feststellung der bleibenden und unaufgebbaren Bedeutsamkeit des Petrusdienstes als des Amtes der Einheit – auch und gerade in ökumenischer Hinsicht. Das gilt nicht nur mit Blick auf die Orthodoxie, sondern auch für das interkonfessionelle Gespräch mit den Kirchen der Reformation. Erwähnt sei an dieser Stelle nur Wolfhart Pannenberg, der aus reformatorischer Perspektive betont: „Ein solcher Dienst an der Einheit der Christen im apostolischen Glauben ist grundsätzlich auch auf der Ebene der Gesamtkirche, in Bezug auf die ganze Christenheit nötig“.³⁶ Dabei gesteht Pannenberg

durchaus zu, dass aus historischen Gründen am ehesten der Bischof von Rom für ein solches Amt der Einheit stehen kann, der Vorrang Roms also unbefangen anerkannt werden solle. Zugleich aber betont er die Notwendigkeit einer „theologische[n] Reinterpretation und praktische[n] Umstrukturierung“³⁷ des Papstamtes, und meint damit die Unterordnung unter den Primat des Evangeliums und die Unterscheidung zwischen Primat und Jurisdiktionsgewalt. Auch die institutionalisierten ökumenischen Gespräche auf amtlich-offizieller Ebene haben inzwischen gezeigt, dass die Existenz eines ortsübergreifenden kirchlichen Leitungsamtes kein schlechthin kirchentrennendes Faktum mehr ist, wiewohl freilich in der konkreten inhaltlichen Gestaltgebung noch erhebliche Differenzen liegen.

Zum zweiten gilt es, das historische Bewusstsein von der steten Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit des Papsttums wachzuhalten – dies aus Gründen der Gelassenheit gegenüber konkreten kirchenpolitischen Tageskonstellationen, aber auch aus Gründen der rechten Demut im eigenen Kirche-Sein. So sehr die Einrichtung des Petrusdienstes als solchem ein Amt *de iure divino* darstellt, so sehr sind seine historischen Entwicklungen und tagesaktuelle Ausgestaltung menschlichen Rechts, ein Ausdruck der Suche der pilgernden Kirche, im Gang durch die Zeit dem Gebot der Einheit im Glauben zu entsprechen.

Und schließlich gilt es zum Dritten, auf die – je nach Sichtweise: Bewahrung oder Wiederherstellung – der Balance zwischen primatialen und kollegialen Leitungsstrukturen in der Kirche zu achten. Dabei geht es nicht nur um das Verhältnis von Orts- und Universalkirche, d.h. um das Miteinander der einzelnen Bischofskirche vor Ort und Roms als Vertreterin der Universalkirche, sondern es geht auch um die Dignität der mittleren Ebene, also der re-

gionalen Bischofskonferenzen oder Partikularsynoden, die strukturell wertgeschätzt werden müssen. Hermeneutisch führt das – neben dem kritischen Blick auf ganz konkrete Machtinteressen – zurück zur Frage nach einer angemessenen Interpretation einmal getroffener dogmatischer Festlegungen. Es käme einer kirchlichen Selbstaufgabe gleich, wollte man allen Ernstes eine Rücknahme dogmatisch mit höchster Verbindlichkeit getroffener Lehrentscheide einfordern. Es käme aber auch einer kirchlichen Selbstaufgabe gleich, wollte man sich einer beständigen hermeneutischen Vergegenwärtigung und einer je neuen situativen Applikation solcher dogmatischer Festlegungen verweigern, insofern Kirche sich immer als eine pilgernde, streitende und reformbedürftige Kirche im Gang durch die Zeit verstanden hat. Gerade mit Blick auf die einseitigen Spitzensätze des Ersten Vatikanischen Konzils schwankt die theologische Debatte hier zwischen einem eher reduktiven, limitierenden und einem ergänzenden, fortschreibenden Ansatz: Während die Vertreter einer restriktiven Interpretationslinie eine rechtlich auf Dauer bindende Selbstbeschränkung dahingehend ins Spiel bringen, dass der Papst verbindlich erklären solle, auf bestimmte Rechte verzichten zu wollen, versuchen die Verfechter einer ergänzenden Interpretation, einseitige Spitzenformulierungen durch Ergänzung des je anderen Pols auszutarieren. Sie sehen sich dabei ganz in der hermeneutischen Tradition von *Lumen gentium*, das ja eben so verfahren ist.³⁸ So oder so spricht in jedem Falle nichts gegen, aber alles für eine beständige Relecture und hermeneutische Fortschreibung der beiden letzten vatikanischen Konzilien: Warum also nicht eine rechtlich fixierte und präzisierte Ausgestaltung der Kollegialität, Subsidiarität und Synodalität der Kirche als Ganzer und der bischöflichen Leitungsvollmacht im Besonderen?³⁹ Dass das der Autorität des universalen Leitungsamtes keinen Schaden

zufügen, sondern ganz im Gegenteil die Möglichkeiten einer Realisierung seiner amtlichen Aufgaben, nämlich Dienst an der Einheit zu sein, in unserer späten Moderne ganz erheblich erweitern würde, zeigen die Überlegungen Hermann J. Pottmeyers zu jener Gestalt des Papstamtes, die er mit der Chiffre „Communio-Primat“ charakterisiert: „In einer Kirche, die sich zunehmend als communio von Einzelkirchen gestalten soll und muss, gewinnt der Petrusdienst an Bedeutung – nicht als allgegenwärtige, alles bestimmende Regelungsinstanz, wohl aber als Wächteramt in subsidiärer Funktion, als Zentrum der communio und als wirksames Zeichen und Werkzeug für die von Gott gegebene und aufzugebene Einheit der Kirche“.⁴⁰

Anmerkungen

¹ Vgl. J. Gnllka, Der Petrusdienst – Grundlegung im Neuen Testament und Ausprägung in der frühen Kirche, in: P. Hünermann (Hrsg.), Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften. Regensburg 1997, 9-24, 11.

² Vgl. ebd., 18.

³ So die Charakterisierung dieser drei Stellen bei R. Pesch, Die biblischen Grundlagen des Primats (QD 187). Freiburg 2001, 43.

⁴ Vgl. ebd. 45. Zum Gesamten vgl. ebd., 30-46.

⁵ J. Gnllka, Der Petrusdienst (Anm. 1), 10.

⁶ R. Pesch, Grundlagen (Anm. 3), 67.

⁷ Vgl. G. Denzler, Das Papsttum. Geschichte und Gegenwart. München ³2009, 13-17. Ausführlicher zum Romaufenthalt Petri vgl. W. Klausnitzer, Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft. Freiburg 2004, 127-149.

⁸ Zitiert aus: Die apostolischen Väter (Schriften des Urchristentums I), hrsg. v. J. Fischer. Darmstadt 2004, 183. Zu dieser Stelle vgl. ebd., 129f sowie W. Klausnitzer, Primat (Anm. 7), 155-160.

⁹ Irenäus von Lyon, Adversus Haereses. Gegen die Häresien III (FC 8/3), übers. v. N. Brox.

Freiburg 1995, 31, zitiert nach: W. Klausnitzer, Primat (Anm. 7), 161. Vgl. zum Text ebd., 161-166.

¹⁰ K. Schatz, Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart. Würzburg 1990, 14.

¹¹ Einen guten historischen Überblick bieten neben den einschlägigen Lexika-Artikeln – hier herausragend Art. Papsttum, in: RGG 6 (⁴2003) 866-902 – G. Denzler, Papsttum (Anm. 7) sowie H. Fuhrmann, Die Päpste. Von Petrus zu Benedikt XVI. München ³2005. Die folgende Darstellung orientiert sich an diesen Titeln.

¹² Bis dahin, dass Papst Silvester I. in den kaiserlichen Palast Konstantins eingezogen ist. Vgl. G. Winkler, Der Jurisdiktionsprimat der Päpste und die *Imitatio imperii* des Mittelalters, in: W. Neidl; F. Hartl (Hrsg.), Person und Funktion (FS Hommes). Regensburg 1998, 211-222, hier 212.

¹³ Zitiert bei G. Denzler, Papsttum (Anm. 7), 33.

¹⁴ Vgl. K. Schatz, Primat (Anm. 10), 95-98.

¹⁵ Zitiert bei G. Denzler, Papsttum (Anm. 7), 34.

¹⁶ Vgl. *Dictatus papae*, abgedruckt in: K. Schatz, Primat (Anm. 10), 218f und (von Schatz übernommen) W. Klausnitzer, Primat (Anm. 7), 199f. Gerade die Frage nach der Amtsheiligkeit hat Anlass zu Spekulationen gegeben. Dahinter steht wohl zum einen die geschichtliche Erinnerung an die öffentliche Bußpraxis des Frühmittelalters, die einen Entzug aller kirchlichen Ämter zur Folge hatte. Da der Papst dieser Bußdisziplin (so ja auch These 19) nicht unterliegt, d.h. ihrer aufgrund mangelnder eigener schwerer Sünden offensichtlich nicht bedarf, ist eine ihm zukommende Form der Heiligkeit gefolgert worden. Zum anderen spiegelt sich in dieser These – so K. Schatz, Primat (Anm. 10), 113 – die „Petrusmystik [...] Gregors. Er glaubt, in einer mystischen Einheit mit Petrus zu stehen, der in ihm handelt, denkt und spricht.“ Zum *Dictatus papae* insgesamt vgl. W. Klausnitzer, Primat (Anm. 7), 199-214.

¹⁷ H. Fuhrmann, Päpste (Anm. 11), 123: „Der Weg, den Gregor VII. eingeschlagen hat, ist der Weg zur Papstkirche. Was dem einzelnen zum Heile gereicht und was in der Kirche rechtens

ist, bestimmt der Papst.“

¹⁸ Zitiert in H. Fuhrmann, Pápste (Anm. 11), 128. Ebd. auch der Hinweis auf die Inanspruchnahme des Titels *Vicarius Christi*.

¹⁹ Vgl. W. Klausnitzer, Primat (Anm. 7), 224-229.

²⁰ Aus diesem Konflikt erklärt sich auch die zeitliche Spanne zwischen Abfassung und Publikation: Bonifaz wollte ein in der Zwischenzeit angedeutetes Einlenken Philipps abwarten. Erst nach dem endgültigen Bruch mit Philipp IV. veröffentlicht er die Bulle. Detaillierte und kenntnisreiche Ausführungen zu den Hintergründen der Bulle bei K. Uhl, Die Genese der Bulle *Unam Sanctam*: Anlass, Vorlagen, Intention, in: M. Kaufhold (Hrsg.), Politische Reflexionen in der Welt des späten Mittelalters / Political thought in the age of scholasticism (FS Miethke). Leiden 2004, 129-149.

²¹ Vgl. H. Fuhrmann, Pápste (Anm. 11), 148-154.

²² Zitiert bei G. Denzler, Papsttum (Anm. 7), 63.

²³ Zitiert ebd., 63.

²⁴ J. Wohlmuth (Hrsg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien. Band 2: Konzilien des Mittelalters. Paderborn 2000, 409. Zu *Haec sancta* vgl. W. Klausnitzer, Primat (Anm. 7), 235-254 sowie K. Schatz, Primat (Anm. 10), 139-142. Bei Klausnitzer (ebd., 215.237) und Schatz (ebd., 220) jeweils Abdrucke der zentralen Textpassage.

²⁵ So das Argument bei J. Brosseder, „Visionen“ eines „Petrusdienstes“ im 3. Jahrtausend. Zum theologischen und ekklesiologischen Horizont eines Amtes universalkirchlicher Einheit, in: J. Brosseder; W. Sanders (Hrsg.), Der Dienst des Petrus in der Kirche. Orthodoxe und reformatorische Anfragen an die katholische Theologie. Frankfurt/M 2002, 103-124, hier 115-118.

²⁶ Zur Interpretation vgl. hier neben K. Schatz, Primat (Anm. 10), 187-200 und W. Klausnitzer, Primat (Anm. 7), 369-427 noch H. Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend (QD 179). Freiburg 1999, 30-94 sowie in prägnanter Zusammenfassung O.-H. Pesch, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Band 2: Die Geschichte Gottes mit den Men-

schen (Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Eschatologie). Ostfildern 2010, 263-272.

²⁷ Zitiert wird aus P. Hünemann (Hrsg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (HThK Vat. II, Band 1). Freiburg 2004, hier 119. Zur Interpretation vgl. den Kommentar zu LG von Hünemann in HThK Vat. II, Band 2, 263-582, hier bes. 404-460.

²⁸ Von diesen beiden Prämissen ausgehend entwickelt Hünemann ebd., 425f seine Interpretation von LG 22,2.

²⁹ So nicht nur Hünemann ebd., 441, sondern ebenso G. L. Müller, Der römische Primat. Ein Ansatz zu seiner dogmatisch-theologischen Begründung, in: MThZ 38 (1987) 65-85, hier 84: „Eine eindeutig eigenwillige, nicht aus dem Konsens des Zeugnisses der Kirche über ihre apostolische Überlieferung von einem Papst als Dogma behauptete Lehre wäre aus sich heraus und nicht erst durch eine nachträgliche Feststellung der Kirche reformabel.“

³⁰ Die Instruktion *Universae ecclesiae* enthält die näheren Ausführungsbestimmungen zur Anwendung des von Benedikt XVI. im Jahr 2007 erlassenen *Motu Proprio Summorum Pontificum*, das den bis 1962 gebräuchlichen, alten Messritus als außerordentliche Form der Liturgie wieder allgemein erlaubt.

³¹ Die Zitate sind übernommen aus der offiziellen deutschen Übersetzung des rechtsverbindlichen lateinischen Textes. Sie ist leicht einsehbar unter: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/ecclsdei/documents/rc_com_ecclsdei_doc_20110430_istr-universae-ecclesiae_ge.html

³² Zur Einschätzung des jetzigen Dokuments von 2011 vgl. J. Röser, Statt Weite neue Enge?, in: CiG 63 (2011) vom 29. Mai 2011.

³³ Vgl. C. Böttigheimer, Veränderung in der Titulatur des Papsttums – ein ökumenisch bedeutender Schritt?, in: Cath(M) 61 (2007) 42-55.

³⁴ C. Böttigheimer, Veränderung (Anm. 33), 45f verweist auf J. Ratzinger, Art. Primat, in: LThK 8 (21963) 761-763, bes. 763 sowie auf J. Ratzinger, Primat und Episkopat, in: ders., Das

neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf 1969, 121-146, 142f.

³⁵ Neben den Genannten vgl. hier außerdem H. Hoping, Einheit der Kirchen und Petrusdienst. Zur ökumenischen Zukunft des Papstamtes, in: ders. (Hrsg.), Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft. Münster 2000, 89-108, 101; W. Kasper, Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive, in: S. Hell; L. Lies (Hrsg.), Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis. Innsbruck 2000, 211-233, 229f; J. Brosseder, „Visionen“ eines „Petrusdienstes“ im 3. Jahrtausend. (Anm. 25), 109ff.

³⁶ W. Pannenberg, Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs, in: P. Hünermann (Hrsg.), Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften. Regensburg 1997, 43-60, 43.

³⁷ Ebd., 48.

³⁸ Vgl. W. Klausnitzer, Primat (Anm. 7), 441-450.

³⁹ So auch (neben vielen anderen gleichlautenden Stimmen) das abschließende Plädoyer des Beitrags von G. Wassilowsky, Art. Papsttum III.4-5, in: RGG 6 (42003) 889-897, 897.

⁴⁰ H. Pottmeyer, Rolle (Anm. 26), 137.

GEBET DES KATHOLISCHEN AKADEMIKERVERBANDES DEUTSCHLANDS (KAVD)

Oratio

*Deus, solus fons vitae,
luminis et veritatis:
famulis tuis ad cognoscendam
veritatem eiusque testimonium
in mundo dandum congregatis
da spiritum veritatis, virtutem
et confessionem, humilitatem
et ignem tui amoris.*

O Gott!

*Du bist die einzige Quelle des Lebens,
des Lichtes und der Wahrheit.
Gib Deinen Dienern und Dienerinnen, die
sich zusammengeschlossen haben, um in
Deine Wahrheit einzudringen und für sie
Zeugnis zu geben in der Welt:
den Geist der Wahrheit, den Mut des Be-
kenntnisses, die Kraft der Demut und das
Feuer Deiner Liebe!*